Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung

Von D. Albrecht Oepke
Professor in Leipzig

Ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη. Röm. 15,4.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh. 1931

Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung

Von D. Albrecht Oepke
Professor in Leipzig

Ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη. Röm. 15,4.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh. 1931

Vorbemerkung.

Die nachfolgenden Ausführungen sind durch einen Vortrag auf der Meißner Kirchen- und Pastoralkonferenz veranlaßt. Deren Vorsitzender, Herr Professor D. Horst Stephan, stellte das anregende Thema. Für die Fassung bin ich selbst verantwortlich. Zur Drucklegung ermutigte der Widerhall bei theologisch verschieden eingestellten, durchweg auch praktisch interessierten Hörern.

Zusammenfassung und Weiterführung der bisherigen Diskussion war nicht möglich ohne Kritik. Vor allem bekenne ich aber, aus der Literatur dankbar gelernt zu haben.

Für die eigene Auffassung schulde ich das meiste meinem verehrten Lehrer D. Ludwig Ihmels. Er hat die Liebe zur Systematischen Theologie in mir geweckt, als diese noch nicht „modern" war.

Heute bedürfen systematische Neigungen bei einem Neutestamentler keiner Entschuldigung mehr. Weniger „zeitgemäß", eben darum aber vielleicht um so notwendiger ist die Versicherung, daß die Sorge um die Sauberkeit der geschichtlichen Forschung ebenso ernst gemeint ist. Die folgenden Blätter werden dies hoffentlich zeigen.

Leipzig, im Mai 1931.

Albrecht Oepke.

Ein Baum, der erstorben schien, nun aber aufs neue Blüten und Früchte trägt, — so stellt sich heute das Bild einer lange fast verschollenen theologischen Disziplin dar, der biblischen Hermeneutik. Die Wendung, die wir hier beobachten, ist aus zwei Gründen besonders bedeutsam. Es hat ein neues Ringen um das Wort Gottes als solches eingesetzt. Das ist das eine. Drei Tage lang hat man sich auf dem dritten deutschen Theologentage über dies inhaltsschwere Thema unterhalten. Daneben steht das andere. Wie die Monade den Kosmos, so spiegelt hier eine bestimmte Fragestellung das neue Suchen einer ganzen Zeit. Sichert das erste dem Problem der Schriftauslegung in unseren Tagen seine Tiefe, so das zweite seine Weite. Als Theologen wie als denkende Menschen überhaupt sind wir gleich sehr an ihm beteiligt. Trotz vieler Verhandlungen ist eine volle Klärung noch nicht erzielt.

1.

Die Besinnung über den Punkt, an dem unser Schriftverständnis heute steht, hat bei Luther einzusetzen.[1]) Luthers Auffassung vom Worte Gottes entwickelt und bewährt sich in einem Zweifrontenkampf, gegenüber der kirchlichen Exegese mit ihrer Lehre vom vierfachen Schriftsinn und gegenüber dem Schwärmertum. Beiden Gegnern hält er die Ein-

[1]) Vgl. vor allem K. Holl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegekunst. Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Tübingen 1921[1], S. 414 ff., 1925[3], S. 544 ff.; E. Seeberg, Luthers Theologie I, 1929, S. 193 ff., vgl. S. 109 f.; H. Bornkamm, Äußeres und inneres Wort in der reformatorischen Theologie. Bericht über den dritten deutschen Theologentag, 1931, S. 30—41.

deutigkeit und Klarheit der Schrift im Sinne der geschichtlichen Originalmeinung entgegen. In den Dienst der Eruierung dieses sensus literalis stellt er alle Mittel, über die er als geschulter Humanist verfügt, dabei vor einer gewissen Kritik der Bibel nicht zurückschreckend und der Philologie seiner Zeit in der Kunst der Interpretation des geschichtlichen Dokuments voraneilend. Beiden Gegnern gegenüber betont er aber mindestens ebenso stark den irrationalen, pneumatischen Charakter des wahren Schriftverständnisses, im einzelnen in verschiedener Weise. Dem Katholizismus gegenüber fällt der Nachdruck auf die Unerläßlichkeit und die persönliche Qualität des Geistesbesitzes, einem Sebastian Franck und Kaspar Schwenckfeld gegenüber darauf, daß der Geist an das geschriebene und gepredigte Wort gebunden ist. Zum Verständnis des Wortes braucht man den Geist, und fragt man, wo der Geist sei, so heißt die Antwort: im Worte. Bemerkenswert ist, daß Luther hier weder einen Widerspruch noch einen „Zirkel" zu empfinden scheint. Geschichtliches und geistliches Verständnis der Schrift liegen völlig ineinander.

Die Folgezeit hat dieses Ineinander, dieses Gleichgewicht nicht zu erhalten vermocht. Zunächst setzt Hypertrophie auf der pneumatischen Seite ein. Das Schriftverständnis der Orthodoxie ist — bei allem etwaigen Intellektualismus — grundsätzlich zwar geistlich, aber nicht historisch. Später wendet sich das Blatt gründlich. Bei einem Pietisten wie J. A. Bengel erlebt zwar die Harmonie von Historie und Pneuma noch eine kurze Nachblüte. Seit den Tagen der Aufklärung aber wird die Schriftauslegung immer einseitiger historisch-kritisch. Wie die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts, durch eine blendende Fülle allgemeingeschichtlicher Entdeckungen und eminente Verfeinerung der Methoden in ihrem Laufe gefördert, die neue Schriftauffassung zu einem glänzenden Siege fast auf der ganzen Linie geführt, ihr um die Wende zum zwanzigsten durch das psychologische Verfahren noch eine bedeutende Vertiefung gegeben hat, ist bekannt.

Aber der Sieg war ein Pyrrhussieg. Man hörte Menschenwort in berauschender Fülle und Mannigfaltigkeit. Wo war aber die Stimme Gottes? Wo blieb das geistliche Schriftverständnis im Sinne Luthers? Mußte, durfte die wissenschaftliche Theologie auf beide verzichten? Ihnen in Predigt und Unterricht ein bescheidenes Altenteil zuweisen, bis man so weit war, auch dort zu reformieren, zu psychologisieren? Hier setzt, durch die erschütternden Erfahrungen der Kriegs- und Nachkriegszeit beschleunigt und vertieft, aber gewiß nicht ausschließlich hervorgerufen, eine Reaktion ein, in der wir heute mitten darin stehen. „Pneumatische Exegese“ — „Theologische Exegese“ — „Sachexegese“ — „Dogmatische Schriftauslegung“ — „Religiöses, übergeschichtliches Schriftverständnis“ — so und anders lauten die Schlagworte, in denen diese Neuorientierung sich einen programmatischen Ausdruck verschafft hat. Einige festere Linien deuten sich schon an. Einstweilen ist aber noch alles in Fluß. Liegt darin Verheißung? Oder wird das Chaos nur größer?

2.

So viel ist gewiß: das Anliegen, von dem wir reden, ist im heutigen Geistesleben breit verwurzelt. Die oft betonte Überwindung des Materialismus ist schließlich nur Teilerscheinung, Symptom der Abwendung vom Mechanismus überhaupt, der Rückwendung zum Geistigen, zum Geheimnis. In weiteren Kreisen ist das Verständnis dafür gewachsen, daß das Geistige nicht nur im Menschen, sondern über dem Menschen existiert. Der Mensch ist heute nicht mehr das Maß aller Dinge, sondern er wird gemessen, nicht bloß am Erdquadranten oder den Lichtjahren des Weltalls, sondern an einer Macht, die in ganz anderem Sinne ihm schlechthin überlegen ist. Die menschliche Kultur hat ihre bequeme Durchsichtigkeit verloren und wird eben in ihrer Krisis Hinweis auf eine andere Krisis, ein Gericht, unter dem sie steht. Daraus ergibt sich konsequenterweise eine größere Bereitwilligkeit, auf ein Wort von oben zu

lauschen. Wir sagen das nicht irgendwie in dem Sinne, als ob dieses Oben seine Autorität von der geringeren oder größeren Bereitschaft des Menschen, sie anzuerkennen, zu Lehen nähme. Wir sagen es auch nicht im Sinne eines leichtgläubigen Optimismus, der vergißt, daß eine Schwalbe noch keinen Sommer macht, der die drohenden Zeichen der Zeit geflissentlich übersieht. Es geht vielmehr darum, daß wir den Ernst der Stunde, die uns geschenkt ist, erkennen.

Das Aufhorchen nach oben bedeutet notwendig Ablehnung des Historismus und Psychologismus.[1]) Die Umkehrung wäre nicht ohne weiteres richtig, aber sie hat immerhin insoweit Bedeutung, als diese Ablehnung jenes Aufhorchen erleichtern kann. Unter Historismus und Psychologismus verstehen wir die Meinung, über die letzten Fragen mit den Mitteln geschichtlicher und psychologischer Forschung, kurz auf rein immanentem Wege entscheiden zu können.[2]) Kaum als abgeschlossene und restlos durchgeführte Theorie, eher als weitverbreitete Stimmung ist diese Auffassung in der Schriftforschung des neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts wirksam gewesen. Sie wird aber schon durch eine eindringende Besinnung auf das Wesen des Verstehens fremder Lebensäußerungen überhaupt in Frage gestellt.

---

[1]) Über die Neuorientierung des allgemeinen Geisteslebens an der Metaphysik handelt Rudolf Unger in seiner Auseinandersetzung mit W. Dilthey: Literaturgeschichte als Problemgeschichte, Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, geisteswissenschaftliche Klasse I, 1924, S. 1—30. „Für uns Heutige ..., die wir im Zeichen eines neuen philosophischen Objektivismus stehen und arbeiten ...“ (S. 13) „... getragen von dem neuen metaphysischen Bewußtsein wie mehr oder minder alle anderen heutigen Geisteswissenschaften ...“ (S. 15). Interessant, wie hier über den nichthistoristischen, aber psychologistischen Relativismus Diltheys hinweg die Rückwendung zur „Sache“ sich vollzieht. Über die Bedeutung der Religion als „Urproblem“ ebenda S. 19 ff. Vgl. auch H. Böhmer, Die Revolution in der Wissenschaft und die Theologie, Allg. Ev.-Luth. Kchztg. 1926, S. 700—704, 724—728 und Gesammelte Aufsätze, 1927, S. 263—280.

[2]) Vgl. F. Traub, Zeitschr. f. Theologie und Kirche 1927, S. 84. Wobbermin, RGG.² IV, 1646.

Die Vorstellung, als ob das verstehende Subjekt lediglich neutral, registrierend sich verhalte, ist eine naive Selbsttäuschung. Schon jede Registriermaschine, jede photographische Kamera könnte erinnern, daß das Ergebnis der Beobachtung niemals bloß durch das Objekt allein, sondern immer auch durch den Aufnahmeapparat und seine Beschaffenheit bedingt ist. Auf geistigem Gebiet liegen die Dinge noch erheblich verwickelter. Verstehen ist mehr als Beobachten. Joachim Wach[1]) hat eine große, bis jetzt zweibändige Arbeit veröffentlicht, wohlgemerkt nicht über die Geschichte des Verstehens, auch nicht über die Theorie des Verstehens, sondern über die Geschichte der Theorie des Verstehens im 19. Jahrhundert. Obwohl dabei mehr und mehr auf die theologische Hermeneutik sich beschränkend, will er doch nur erst „Grundzüge" bieten! Ob W. Dilthey[2]) mit Recht das Verstehen bestimmt als seelische Deutung eines Körperlichen auf Grund der Analogie mit dem Zusammenhang zwischen unseren eigenen Seelenzuständen und ihren physischen Ausdrucksformen, oder ob vielmehr der Behauptung Max Schelers[3]) einer direkten Zugänglichkeit und Anschaulichkeit fremden Seelenlebens oder doch dem Rekurs auf unmittelbar erfaßbare überphysische objektive Sinnzusammenhänge bei Eduard Spranger[4]) zuzustimmen ist, brauchen wir hier nicht zu entscheiden. Schon das bloße Vorhandensein ausgedehnter Verhandlungen[5]) über unseren

[1]) Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. 1. Bd. Die Großen 1926. 2. Bd. Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann 1929.

[2]) Vgl. vor allem: Die Entstehung der Hermeneutik. Gesammelte Schriften. Bd. V. S. 317—331; Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, ebenda S. 139—240; ferner Bd. VII, S. 191 ff., besonders S. 205 ff.

[3]) Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß, 1913.

[4]) Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie. Festschrift für Johannes Volkelt, 1918, S. 357—403.

[5]) Es mag noch hingewiesen werden auf: Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften 1926; Heidegger, Sein und Zeit, 1927; H. Leisegang, Denkformen 1928; H. Gompers, Über Sinn und Sinn-

Gegenstand macht eindrücklich, daß das Verstehen ein äußerst komplizierter seelischer und geistiger Vorgang ist. Das hätte gerade diejenige Wissenschaft nicht vergessen sollen, bei der früher einmal — um mit einem Kenner[1]) zu reden — „die Theorie der Auslegung eine so feine Ausbildung und eine so eindringliche Behandlung erfahren" hat, wie auf keinem anderen Gebiet: die Theologie.

Schon das Verstehen des einfachsten Satzes vollzieht sich nicht durch bloße Addition seiner zunächst getrennt aufgenommenen Elemente. Wir lesen nicht sowohl Buchstaben als Silben und Wörter.[2]) Vom Hören des ersten Wortes ab bauen wir den Satz als ein gegliedertes Ganzes auf.[3]) Mit andern Worten: wir verhalten uns nicht bloß rezeptiv, sondern spontan. Daß das Ganze vom Einzelnen her seinen Sinn empfängt, ist immer nur die eine Seite der Sache. Ebensogut deuten wir das Einzelne von unserem Verständnis des Ganzen her. Am Verstehen ist immer auch unser Vorverstehen beteiligt. Wir erklären einem Kinde etwas und spüren staunend, wie das Verstehen unseren Worten voraneilt, durch diese gleichsam nur geweckt wird, sie unter Umständen eben deshalb freilich auch produktiv mißversteht. Kein Verstehen ohne Vorverstehen.

Dies alles gilt vollends da, wo zur Flächendimension sozusagen die Tiefendimension hinzutritt, ich meine, wo es

---

gebilde, Verstehen und Erklären, 1929; Störring, Die Frage der geisteswissenschaftlichen und verstehenden Psychologie, 1928; eine Fülle weiterer Literatur bei Wach, a. a. O. II, S. 5.

[1]) J. Wach, a. a. O. II, S. V.

[2]) Lesefehler beruhen häufig darauf, daß wir in den Text ein verwandtes Wortbild „hineinlesen".

[3]) „Gegeben ist die Folge der Worte. Jedes dieser Worte ist bestimmt und unbestimmt. Es enthält in sich eine Variabilität seiner Bedeutung. Die Mittel der syntaktischen Beziehung jener Worte zueinander sind ebenfalls in festen Grenzen mehrdeutig: so entsteht der Sinn, indem das Unbestimmte durch die Konstruktion bestimmt wird. Und ebenso ist dann der Kompositionswert der aus Sätzen bestehenden Glieder des Ganzen in bestimmten Grenzen mehrdeutig und wird vom Ganzen aus festgelegt." Dilthey VII, S. 220. Etwas anders, aber doch ähnlich Gomperz a. a. O. S. 49.

sich um das Verstehen geschichtlicher Urkunden, die Rekonstruktion geschichtlicher Vorgänge, die Deutung der Geschichte im ganzen handelt.[1]) Eine objektive Forschung in dem Sinne, daß wir uns der Vergangenheit als lediglich aufnehmende Zuschauer bemächtigen könnten, gibt es nicht. Wenn es sie gäbe, würde sie gerade das nicht leisten, worum es doch im Grunde geht, sie würde uns nicht zum Verstehen der Geschichte verhelfen. Schon, was die Quellen uns bieten, ist, stünden sie auch den Ereignissen, dem zu erfassenden Seelenleben so nahe wie möglich, nicht einfach der Tatbestand. Ich kann nicht einmal vom gestrigen Tage erzählen, ohne eine Auswahl des zu Berichtenden zu treffen und das Ausgewählte in bestimmter Weise zu tönen oder zuzuspitzen. Vollends schließt die Tätigkeit des Historikers, die Quellen zu deuten, zu sichten, zusammenzuarbeiten, die Lücken zu ergänzen, den kausalen und seelischen Verknüpfungen nachzugehen, die Darstellung zu gestalten immer ein Vorverstehen, ein Arbeiten der Phantasie — von gröberer Tendenz ganz zu schweigen — ein, das sich einfach nicht ausschalten läßt.

Nun sollen diese erkenntniskritischen Erwägungen nicht Bleigewichte für die Arbeit des Forschers sein, aber sie werden uns zunächst einmal bescheiden machen. Der Holländer Baljon[2]) hat den schwierigen Satz 1. Kor. 4,6 mit einer fast witzigen Konjektur zu heilen versucht. Die Randglosse eines Abschreibers *τὸ μὴ ὑπὲρ ᾱ γέγραπται* sei in den Text gedrungen. Es ist interessant, die Spiegelung dieses niedlichen Einfalls in den Kommentaren zu verfolgen. Das Richtige liest, wie mir scheint, allein Heinrici heraus: das *μή* stand über dem *ᾱ* des zweiten *ἵνα* geschrieben; etwas ganz Unmögliches Bousset: das *μή* stand über dem Relativpronomen geschrieben (das *ἅ* stand aber gar nicht in dem von Baljon als ursprünglich betrachteten Text!), etwas zwar Mögliches, aber wenig Wahrscheinliches J. Weiß: das *μή* stand über

[1]) Vgl. E. Fascher, Vom Verstehen des Neuen Testamentes, 1930, S. 77—117.

[2]) De tekst der brieven van Paulus, 1884, p. 50 f. nach Bornemann und van de Sande Bakhuyzen.

dem mit dem Zahlzeichen α' geschriebenen εἷς. Drei Ausleger, drei Auslegungen — bei einem modernen Schriftstück! Antike Schriftstücke auszulegen, ist immerhin noch etwas schwieriger. In einem Papyrusbrief aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert fand Reitzenstein die drei Ausdrücke ἀποθανεῖν, σωθῆναι, βαπτίζεσθαι, wie er meinte, als Synonyma.[1]) Also 200 Jahre vor Paulus schon die Mysterienlehre verbreitet, daß die Taufe ein freiwilliges Sterben sei? Höchst interessant, nur leider nicht richtig. Wie Ulrich Wilcken[2]) gezeigt hat, heißt βαπτίζεσθαι hier einfach „ertrinken". Falsches Vorverstehen! Ein anderer Fall von falschem Vorverständnis ist demselben in seiner Weise ja zweifellos bahnbrechenden Forscher von H. H. Schaeder nachgewiesen worden. In dem armenisch erhaltenen Text der philonischen Schrift Quaestiones in Exodum, den Reitzenstein in einer modernen lateinischen Übersetzung benutzte, las er den Satz: „Er (von Mose ist die Rede) wird nämlich der siebente Tag genannt." Er fand darin den Gedanken, daß Mose durch die Gottesschau in den Urmenschen verwandelt wurde, und spann daraus ein ganzes philonisches Wiedergeburtsmysterium. Tatsächlich kann nach dem Zusammenhange der Text nur gelautet haben, wie ihn auch Prokop von Gaza überliefert: ἑβδόμῃ δὲ ἀνακαλεῖται ἡμέρᾳ „Er wird aber am siebenten Tage hinaufgerufen" (auf den Berg Sinai). Der armenische Übersetzer hat einfach zwei Jota subscripta übersehen! Für ein Wiedergeburtsmysterium eine reichlich unsichere Grundlage. Reitzensteins Theorie war im Grunde fertig, ehe er an den Text herantrat.[3]) Noch ein letztes Beispiel aus neuester Zeit! Auf Grund der auch sonst vertretenen Annahme, daß die Mandäer die Reste der Jüngerschaft Johannes

---

[1]) Pariser Papyrus, Notices et Extraits XVIII 2 ed. Brunet de Presle 1865, Nr 47, Z. 13. Vgl. Reitzenstein, ZnW. 1912, S. 9.

[2]) Urkunden der Ptolemäerzeit I, 1925/26, S. 331, 334. Vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen[3] 1927, S. 207.

[3]) Vgl. R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, 1929, S. 103 ff. H. H. Schaeder, Gnomon 1929, S. 353—370. Reitzensteins Entgegnung im Archiv für Religionswissenschaft XXVII, 1929, S. 241—277 scheint mir nicht überzeugend.

des Täufers darstellen, hat Reitzenstein seine groß angelegte „Vorgeschichte der christlichen Taufe" geschrieben. W. Bauer bearbeitete unter der gleichen Voraussetzung die 2. Auflage seines Johanneskommentars (1925). R. Bultmann glaubte bereits das johanneische Christentum als eine Vorstufe des synoptischen in Anspruch nehmen zu können.[1]) Durch eine aufsehenerregende kurze Schrift H. Lietzmanns[2]) ist jedoch der Nachweis erbracht, daß die Gestalt Johannes des Täufers erst in islamitischer Zeit in die mandäischen Schriften hineingekommen ist. Die letzteren sind bis in Kleinigkeiten hinein mechanisch abhängig von der Peschitta und von der nestorianischen Taufliturgie. Auch hier ist wohl falsches, in die Quellen hineingelesenes Vorverständnis schuld.[3])

Die vielgerühmte „rein objektive" historische Forschung ist offenbar ein nicht ganz einfach zu verwirklichendes Ideal. Aber ist sie überhaupt in jeder Hinsicht ein Ideal, das Ideal? Es könnte sein, daß der „Zirkel" der Objekt-Subjektsbeziehung kein circulus vitiosus zu sein braucht,[4]) sondern an sich eine unveräußerliche Voraussetzung aller Forschung bildet. Oder wer wird das Objektiv der Kamera zerbrechen wollen — um der „Objektivität" willen? Noch mehr, wir beobachten heute etwa in der Philosophie- und Literaturgeschichte eine ganz unhistoristische, expressionistische Auslegungsform, welche gerade das Wesentliche des Textes zu erfassen überzeugt ist, wenn sie ihn nicht einfach als „historisches" Dokument, als anatomisches Präparat sozusagen, sondern als Anlaß zu eigener Spekulation, als „fruchtbaren Mythos" (das Wort ganz positiv verstanden) wertet. Ob

---

[1]) ZnW. 1925, S. 100—146.

[2]) Ein Beitrag zur Mandäerfrage SAB 1930, phil.-hist. Klasse, S. 596 bis 608. Vgl. J. Leipoldt, Theol. Lit.-Bl. 1931, S. 97—100.

[3]) Aus älterer Zeit mag etwa an E. Nordens blendende Aufstellungen zu Act. 17 erinnert werden (Agnostos Theos. 1913. ²1923). Wie eine starke Forscherindividualität sich in der Exegese anregend aber auch gefährlich auswirken kann, mag man an E. Lohmeyers ästhetisierender Behandlung der Gefangenschaftsbriefe, speziell an seiner Schrift Kyrios Jesus 1928 studieren.

[4]) Fascher a. a. O. S. 109 ff.

Eduard Zeller oder Heinrich Barth Plato besser verstand, ob Düntzer oder Gundolf einem Goethe mehr gerecht geworden ist, darüber mögen andere diskutieren.[1]) Die Frage lohnt sich, ob bei unseren Jüngsten nicht, wenn auch unter Übertreibungen, eine Einseitigkeit der betont historisch-kritischen Forschung sich auszugleichen beginnt, unter der gerade die Schriftauslegung besonders schwer leiden mußte. Denn die Eigenart des biblischen Textes liegt gerade darin, daß er dem Hörer eine Entscheidung zumutet. Kann man das Anliegen des Textes erfassen, wenn man auf jede Kleinigkeit in ihm achtet, nur nicht auf das, was ihm die Hauptsache ist? Und kann man auf diese Hauptsache anders achten als praktisch, d. h. nicht vom bloßen Zuschauerstandpunkt aus?[2]) Haben wir nicht alle schon die Empfindung gehabt, daß der einfache Bibelleser, höchst unexegetisch vielleicht, das Wesentliche eines Textes viel lebendiger erfaßte als der gelehrte Exeget, der nur das war? Wir brauchen eine übergeschichtliche Schriftauslegung.

3.

Aber — wir brauchen auch die geschichtliche. Den Historismus lehnen wir ab. Historische Forschung ist jedoch nicht dasselbe.[3]) Daß man einen Text zunächst einmal philologisch interpretieren muß, daß dazu die geistige Welt

---

[1]) H. Barth will „systematisch und gleichzeitig historisch" die Frage nach der Psyche aufwerfen, Die Seele in der Philosophie Platons, 1921, S. 1. Über den Stefan George-Kreis vgl. H. Böhmer a. a. O. C. H. Becker, Der Wandel im geschichtlichen Bewußtsein, Die neue Rundschau 1927, S. 113—121: „Das Zeitalter des Historismus ist vorüber... Der Glaube an die objektive Geschichtsbetrachtung ist verschwunden... Der Subjektivismus des historischen Standpunktes hängt nicht nur ab von der Individualität des Autors, sondern vielleicht noch stärker von der besonderen Fragestellung der Zeit seines Wirkens. Jede Zeit ... baut sich ein eigenes Geschichtsbild." E. Seeberg, Sellinfestschrift 1927, S. 127 ff.

[2]) Vgl. R. Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des N. T.s, Zwischen den Zeiten 1925, S. 334—357; Jesus 1926, S. 7 ff.; Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, Bericht über den dritten deutschen Theologentag, 1931, S. 14—18.

[3]) Über den Unterschied F. Traub, Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1927, S. 84.

des Autors, der gesamte zeitgeschichtliche Hintergrund mit heranzuziehen ist, daß man die Aussagen der Quellen vergleichen, abwerten, richtig einordnen, kurz Kritik treiben muß, das alles sind Selbstverständlichkeiten, über die ein weiteres Wort zu reden sich nicht lohnt. Die Forderung einer objektiven, vorurteilslosen Forschung behält ihren guten Sinn, wenn sie nur richtig verstanden wird. Die Subjektivität des Forschers ist als Fehlerquelle, da, wo sie den geschichtlichen Tatbestand zu trüben, zu fälschen droht, nach Möglichkeit auszuschließen. Wir müssen den festen Willen, den Mut haben, den Text einfach das sagen zu lassen, was er sagt. Wir müssen darauf verzichten, ihm direkte Antworten auf Fragen abzuquälen, die nun einmal nicht in seinem Gesichtskreis liegen. Wir müssen alle erdenkliche Mühe aufwenden, den geschichtlichen Tatbestand objektiv, um seiner selbst willen zu sehen, wenn es möglich wäre stereoskopisch, was freilich Wechsel des Blickpunktes voraussetzt.

Ist jemand unter uns, der die grammatische Strenge der vielgescholtenen älteren Kommentarexegese für das Schriftstudium im Ernst entbehren oder aufgeben möchte? Sind nicht die Gestalten eines Amos und Hosea, eines Jesaja und Jeremia, Johannes des Täufers und Paulus uns erst plastisch geworden durch die zeitgeschichtliche Forschung? Denkt jemand von uns daran, die Person Jesu nicht zunächst ganz in den Fluß der geschichtlichen Entwicklung hineinzustellen? Mit einem einfachen Abblasen wäre hier wahrhaftig der Sache nicht gedient, aber mit einem genialen Überrennen der geschichtlichen Fragestellung wohl noch weniger. Das zu betonen, ist heute schon Anlaß genug.

Jedenfalls — ob es uns Freude macht oder nicht, der Text fordert auch als historisches Dokument sein Recht. Die Sache steht für uns in gewissem Sinne hier ungünstiger als für Luther. F. Traub hat gegen Holl eingewandt,[1] dieser habe in seiner Darstellung von Luthers Schrift-

[1] A. a. O. S. 98 ff.

verständnis zwei verschiedene Dinge vermengt: psychologisches und religiöses Verstehen, das Erfassen der Sache und das Verstehen des sie bezeugenden Autors. Der Einwand fühlt insofern etwas Richtiges heraus, als Holl in der Tat vielleicht zu sehr mit psychologischen Analogien arbeitet. Dennoch trifft er am Kern der Sache vorbei. Denn das Eigenartige bei Luther liegt eben darin, daß er beide Arten des Verstehens nicht trennt. Luther ist nämlich der Meinung, daß ganz direkt durch den sensus literalis hindurch Gott redet. Das ist verständlich. In der Auffassung des paulinischen Evangeliums war Luther auch literaliter im Recht. Und Paulus war für ihn der Schlüssel zur ganzen Schrift. Den Psalter verstand wenigstens der junge Luther mit der katholischen Kirche literaliter als eine Weissagung auf Christum. Das Historische an der Schrift im Sinne des historischen Abstandes ist ihm trotz einzelner Ansätze dazu im ganzen noch nicht aufgegangen. Etwa seit Semler ist das Empfinden dafür gewachsen.[1]) Wir können nicht hinter Semler zurück. Das bedeutet aber, wir haben, auch wenn daraus schmerzliche Spannungen sich ergeben mögen, den Text zunächst einmal par distance zu lesen, so, wie er „historisch" lautet. Die dadurch erreichte Konkretheit des Bildes bringt zuletzt doch immer wieder positiven Gewinn.

4.

Zusammenfassend kann ich sagen, daß wir auf eine Zweiheit der Funktionen geführt zu werden scheinen: geschichtliche und übergeschichtliche Auslegung. Es entsteht nun die Frage, ob es dabei bleiben muß oder ob sich die beiden Funktionen zusammenbiegen, vielleicht auch so vereinigen lassen, daß die eine von ihnen durchaus an die Spitze tritt, das Anliegen der anderen dagegen sozusagen nebenproduktlich erledigt wird. Daß es an Versuchen dazu nicht fehlt, versteht sich. Denn die Zweiheit scheint in etwas

[1]) Auch betont von H. Frick, Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel, 1927, S. 10 f. und H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt, 1929, S. 120.

fataler Weise an den Satz von der doppelten Wahrheit, an „doppelte Buchführung" zu erinnern, überhaupt mancherlei Bedenken herauszufordern, von denen noch zu reden sein wird.

Offenbar sind hier zwei Möglichkeiten zu unterscheiden. Die erste ist diese: man kann der Schriftauslegung primär das Ich-du-Verhältnis zwischen Gott und Mensch zugrunde legen, muß das „Historische" dann aber, jedenfalls theologisch, als rudimentär entwerten. Die so vollzogene Schriftauslegung erreicht oft eine gewaltige Wucht dadurch, daß sie den Text unmittelbar dem heutigen Hörer gegenüber zum Reden bringt. Diese Methode ist nun freilich nicht ganz so neu, wie sie scheint, und ihre Vertreter sitzen keineswegs nur in der Dialektik.[1]) Aber den Siegeslauf der letzteren hat sie allerdings ganz wesentlich gefördert. Für Karl Barth[2]) ist die Römerbriefexegese von Jülicher und Lietzmann, Zahn und Kühl keine Erklärung, sondern nur der „erste primitive Versuch einer solchen" und, soweit sie über Entzifferung der Handschriften und Aufstellung einer Konkordanz hinausgeht[3]), selbst schon keine exakte Wissenschaft mehr, sondern (so dürfen wir ergänzen) ein unglückliches Zwitterbild zwischen dieser und einem wirklichen Verstehen des Römerbriefes, wie es Karl Barth uns lehrt. Dabei ist Karl Barth durchaus kein „abgesagter Feind der historischen Kritik". Nein, er ist bereit, David Friedrich Strauß, dem früheren Bultmann und, wenn das noch nicht genügen sollte, Arthur Drews das ganze „historische" Christentum preiszugeben. Da ist man wenigstens mit einemmal fertig und kann, was an Autorität des Textes noch übriggeblieben sein sollte, unbehindert als Sprachrohr für die eigene Prophetie benutzen. Persönlich bin ich der Meinung, daß Barth uns viel (nicht nur!) Beachtenswertes gesagt hat und daß er das Allermeiste davon

---

[1]) Man denke etwa an das Verständnis der Bergpredigt bei Johannes Müller oder Hans Hartmann, Jesus, das Dämonische und die Ethik 1920, [2]1923.

[2]) Römerbrief, Vorwort zur 2. Bearbeitung S. X.

[3]) Ist auch nur das Aufstellen einer Konkordanz eine rein exakte, soll heißen mechanische Arbeit?

nicht gesagt hätte, wenn nicht Paulus, Luther, Calvin u. a. vor ihm geredet und geschrieben hätten. Aber ebensosehr bin ich überzeugt, daß es mit Paulus kaum noch etwas zu tun hat, wenn z. B. das Sätzchen ὅτι ἐτάφη in 1. Kor. 15, 4 für eine eingeschobene chronistische Notiz unter lauter „unhistorisch" gemeinten Sätzen ausgegeben und der ganze Zeugenbeweis des Paulus für die Auferstehung Jesu etwa in sein Gegenteil verkehrt wird.[1]) Auf das Transparentwerden der Mauer zwischen dem 1. und 20. Jahrhundert im Sinne Barths als einzige Auslegungsmöglichkeit möchten wir doch lieber verzichten.[2])

Erheblich behutsamer formuliert und methodischer durchgebildet sind die gleichlaufenden Gedanken Bultmanns.[3]) Für die praktische Notwendigkeit einer Trennung der systematischen und der historischen Aufgabe in der konkreten Arbeit hat dieser Theologe durchaus Verständnis. Die historisch-philologische Arbeit am Neuen Testamente erkennt er in vollem Umfange an und definiert ihre Aufgabe weit weniger mechanisch als begriffsgeschichtliche Forschung, pointiert ausgedrückt als die Herstellung eines Lexikons. Mit welcher Meisterschaft er selbst diese Forschung übt, haben seine „Untersuchungen zum Johannesevangelium" (ZnW 1928, S. 113—163; 1930, S. 169—192) gezeigt. Aber grundsätzlich fallen für ihn doch auch Theologie und Exegese oder systematische und historische Theologie zusammen. Sachgemäße Exegese gibt es nur im Gehorsam. Die historische Theologie hat zwar nicht direkt Auslegung der menschlichen Existenz von Gott aus zu treiben, sondern darzustellen, welche Auslegung des Menschen in den Texten gegeben wird, aber sie hat dies so zu tun, daß sie diese Auslegung aus der Begrifflichkeit der Vergangenheit in die der Gegenwart bringt. Dieser letzte Satz ist entweder eine glatte Selbstverständlichkeit — wer

---

[1]) Die Auferstehung der Toten² 1926, S. 75 ff.

[2]) Zur Kritik vgl. auch P. Althaus, Paulus und seine neuesten Ausleger. Christentum und Wissenschaft 1, 1925, S. 20—30, 97—102.

[3]) Das Problem einer theologischen Exegese. Zw. d. Z. 1925, S. 334 bis 357.

wird heute einen Kommentar in die Sprache und Denkweise des 1. oder 2. nachchristlichen Jahrhunderts kleiden? — oder aber er bedeutet doch wieder die Eliminierung der Geschichte im Sinne des Geschehenen. Richtig ist natürlich das letztere. Das Wesentliche an der Geschichte ist die Bewegtheit durch die Existenzfrage. Diese aber läßt sich nicht vom Zuschauerstandpunkte aus „nacherleben", sondern nur im konkreten Hier und Jetzt der Situation erleben. Deshalb ist Geschichte nicht rekonstruierbar. Gewiß, man kann über die Haartracht der Frauen zur Zeit des Perikles und ähnliche Dinge mancherlei sagen und sich so ein historisches Raritätenkabinett zusammenstellen, das man mit ähnlichen Empfindungen durchwandert wie eine Ausstellung alter Lokomotiven.[1]) Aber das hat ja mit einer existentiellen Begegnung mit der Geschichte nichts zu schaffen. Streng genommen reduziert sich die Geschichte auf die Frage meiner persönlichen Existenz, dies Wort nicht im kleinlich niederen, sondern im höchsten Sinne verstanden. Welche Konsequenzen diese radikale Auflösung der Geschichte[2]) theologisch angesehen hat, brauchen wir hier noch gar nicht zu fragen. Auch das kann schließlich dahingestellt bleiben, inwieweit eine allgemeinere Betrachtung sich mit ihr abfinden könnte.[3]) So viel ist auf alle Fälle deutlich, daß unsere früher festgestellten Anliegen hier keine volle Erfüllung finden.

---

[1]) Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, 1929, S. 7. 11.

[2]) Sie hat ihre deutliche Parallele bei Ernst Bertram, der seinerseits hier unter dem Einfluß Georg Simmels steht.

[3]) Es liegt nahe, auf die schönen Ausführungen Diltheys, Ges. Schriften Bd. VII, S. 214 ff. hinzuweisen, um so mehr, als dieser Forscher ja gerade auch alles Verstehen aus der eigenen inneren Erfahrung ableitet. „Der Triumph des Nacherlebens ist, daß in ihm die Fragmente eines Verlaufes so ergänzt werden, daß wir eine Kontinuität vor uns zu haben glauben." D. zeigt dann, wie uns die ganze Reformationsgeschichte von der Gestalt Luthers aus lebendig wird. „Und so öffnet uns dieser Vorgang eine religiöse Welt in ihm und den Genossen der ersten Reformationszeiten, die unseren Horizont um Möglichkeiten von Menschenleben erweitert, die nur so uns zugänglich werden."

5.

Wir fassen daher nun die zweite Möglichkeit ins Auge, an der Einstufigkeit der Exegese festzuhalten. Man kann bei allem Verständnis für das Dringen auf „geistliches" Schriftverständnis den Ton durchaus auf die geschichtliche Erklärung des Textes legen in der Erwartung, daß durch sie schließlich doch dem übergeschichtlichen Verständnis am besten die Wege geebnet werden. Im einzelnen gestaltet sich das Verfahren wieder verschieden. Man kann sich zunächst methodisch streng beschränken auf die historische Aufgabe, auszumachen, was dasteht, dabei aber die Bereitschaft und Fähigkeit fordern, den Text wirklich bis in sein Innerstes abzuhorchen. So verfahren die meisten akademischen Theologen der älteren, aber auch einige der jüngeren Generation: v. Dobschütz[1]), R. Seeberg[2]), J. Behm[3]), H. Frick[4]), E. Fascher[5]). Dabei ist für die gegenwärtige Situation charakteristisch, daß kaum jemand sich noch mit der immerhin zweischneidigen oder doch zweideutigen Forderung der „Kongenialität" begnügt.[6]) Der Nachdruck fällt vielmehr auf religiöses Verständnis, Willen zum Gehorsam, Geisteserleuchtung. Hinsichtlich der letzteren ergeben sich wieder gewisse Verschiedenheiten, sofern man mehr das Wirken des Geistes durch das Wort[7]) oder den Geistbesitz des Exegeten[8]) betont oder endlich mit völlig unkontrollierbaren, methodisch deshalb außer Ansatz zu lassenden Geistimpulsen[9]) rechnet.

---

[1]) E. v. Dobschütz, Vom Auslegen des Neuen Testaments, 1927.

[2]) Zur Frage nach dem Sinn und Recht einer pneumatischen Schriftauslegung, Zeitschr. f. system. Theol. IV, 1926/27, S. 3—59.

[3]) Pneumatische Exegese? 1926. Vgl. meine Anzeige in der Theol. Lit.-Ztg. 1926, Nr. 16.

[4]) Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel, 1927.

[5]) Vom Verstehen des Neuen Testamentes, 1930. Dazu meine Besprechung Theol. Lit.-Bl. 1930, Sp. 243—245.

[6]) Fascher betont S. 111, daß es ein Verstehen aus Kontrast (die Augen des Feindes sehen scharf!) ebenso gibt wie ein solches aus Sympathie.

[7]) R. Seeberg, nach einer bewußt theologischen Exegese rufend.

[8]) Behm verlangt anstatt pneumatischer Exegese den pneumatischen Exegeten. [9]) Fascher und mit größter persönlicher Wärme Frick.

Die Stärke dieser Auffassung liegt darin, daß sie bei voller methodischer Sauberkeit eindeutiges, religiös fruchtbares Verständnis des Textes verspricht und mit besonderer Sorgfalt über der Souveränität Gottes in der Verleihung seines Geistes zu wachen scheint. Ist hier nicht die Linie Luthers konsequent innegehalten?[1]) Klingt es nicht aussichtslos, nein, beinahe frivol, den Geist in einer besonderen „pneumatischen" Methode einfangen zu wollen? Diesem Bedenken könnte man freilich ein anderes entgegenstellen. Mag es immerhin besondere, stoßartige Geistesimpulse geben — ist es nicht ein Rückfall in überwundene Inspirationsvorstellungen, wenn man das Walten des Geistes **nur** in ihnen findet? Bedeutet dies nicht ein bedenkliches Haschen nach dem religiösen Erlebnis? Und vor allem — das gilt auch gegenüber der strengeren Zusammenfassung von Geist und Wort — können wir den Abstand zwischen dem Wort seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheit nach und uns methodisch ignorieren? Können wir hinter Semler zurück?[2]) Wenn der „historische" Exeget in Personalunion mit dem „pneumatischen" die Linien vom Text bis zur Gegenwart durchzieht, so handelt er zweifellos als systematischer Theologe. Ist es erlaubt, die beiden Funktionen zu mischen, ohne sich über die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* auch nur ernstlich Gedanken zu machen?

Diese Frage darf eher da auf Erledigung hoffen, wo man, ohne deshalb auf die Einstufigkeit der Exegese verzichten zu wollen, offen mit dem Hinzutreten eines neuen „pneumatischen" oder „dogmatischen" Elements zum philologisch-historischen rechnet.[3]) Hier scheinen sich auf den ersten Blick Wissenschaft und Glaube in idealer Weise befruchtend zu durchdringen. Allein auch hier melden sich

---

[1]) R. Seeberg sieht in der Forderung einer besonderen „pneumatischen" Exegese einen Rückschritt hinter Luther. A. a. O. S. 39.

[2]) Vor allem bei Frick scheint mir hier eine Inkonsequenz hervorzutreten.

[3]) O. Procksch, Über pneumatische Exegese. Christentum und Wissenschaft 1925, S. 145—158. R. Jelke, Historisch-kritische und theologisch-dogmatische Schriftauslegung. Ihmels-Festschrift 1928, S. 215—235.

Bedenken. Zunächst droht hier ernstlich die Gefahr einer Aufteilung des Bibeltextes zwischen Historie und Dogmatik. Procksch findet in der Bibel „pneumatische Punkte“, die, für die historische Exegese unerklärlich, sich zu einer pneumatischen Welt innerhalb des Schriftganzen zusammenordnen. Ähnlich unterscheidet Jelke von dem in der Schrift, was auch historisch-kritischer Forschung zugänglich ist, diejenige Seite des biblischen Inhalts, die den Gegenstand der dogmatischen Exegese darstellt, das geschichtliche Versöhnungswirken des überweltlichen und übergeschichtlichen Gottes. Die Einheitsexegese des gläubigen Forschers umfaßt dann beides. Dem doppelten Inhalt entspricht eine Zweiheit der Auslegungsweisen, aber das Sichentsprechen des Inhalts beider Auslegungsweisen ermöglicht ein Sichentsprechen und Sichgegenseitigeinfügen dieser Auslegungsweisen selbst. Glücklicher ist wohl die andere Formulierung: die Tatsachen der Bibel haben natürlichen Geschichtscharakter und haben Offenbarungscharakter. Immerhin steht die angedeutete Gefahr einer Aufteilung des Textes deutlich im Hintergrunde. Es kann mindestens der Schein entstehen, als sollte der zentrale Inhalt der Schrift von der geschichtlichen Betrachtungsweise ausgenommen werden. Nicht ganz durchsichtig ist ferner, wie die beiden Arten des Verstehens als „wissenschaftlich“ und „pneumatisch“ einander entgegengesetzt und dann doch wieder unter dem Oberbegriff „wissenschaftlich“ vereinigt werden können. Endlich wird die Einstufigkeit der Exegese hier sichtlich nur mühsam festgehalten.

6.

Beide Möglichkeiten, die Einstufigkeit durchzuführen, haben sich als nicht völlig befriedigend erwiesen. So muß nun ein Versuch mit der Zweistufigkeit gemacht werden.[1]) Im einzelnen ergeben sich hier nun aber wieder verschiedene Wege der Durchführung, die geprüft sein wollen.

[1]) In welchem Maße die uns beschäftigenden Fragen auch an die Pforten der klassischen Philologie klopfen, zeigt F. Pfisters Besprechung von W. Nestle, Griechische Religiosität von Homer bis Pindar und Aischylos, 1930, ThLZ. 1931, Sp. 193—195.

Man kann versuchen, die übergeschichtliche Auslegung methodisch anzuschließen an die überzeitliche, den Autoren selbst vielleicht unbewußte Produktivität aller wahrhaft großen Literatur. Von da aus könnte die paradoxe Forderung Schleiermachers zu ihrem Recht kommen, den Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat.[1]) Allein so wertvoll diese Gedanken als Analogie sind, wo sie mehr sein sollen als das, drohen sie die Einzigartigkeit der Bibel zu gefährden. Die Frage rein unter formalen Gesichtspunkten, ohne Rücksicht auf den Inhalt der Bibel zu erledigen, geht nicht an.

Muß auf den Inhalt der Schrift eingegangen werden, so scheint sich durch klare Einfachheit eine Lösung zu empfehlen, wie sie etwa F. Traub vorschlägt.[2]) Im Grunde gibt es hiernach nur eine einzige Exegese, die historische. Ihre Aufgabe ist es, festzustellen, was gesagt ist. Ihr zur Seite geht aber — darin soll das Anliegen einer „pneumatischen" Exegese seine Erledigung finden — die Stellungnahme des Forschers zu dem festgestellten Inhalt. Erfolgt diese vom Standpunkt des Glaubens aus, so wird die Auslegung theologisch. Die pneumatische Exegese, wie Traub sie versteht, legt also nichts in den Text hinein, was nicht ursprünglich in ihm läge und nicht auch durch historische Exegese zu erheben wäre, sie ist vielmehr einerseits das Ja des Glaubens zu dem auf neutralem Wege festgestellten Inhalt, andererseits kritisches Prinzip, um das herauszuschälen, was von dem festgestellten Inhalt Gegenstand des Glaubens sein kann. Der historischen Feststellung z. B., daß Paulus eine Auferstehung Jesu am dritten Tage lehrt, folgt „pneumatisch" die Feststellung, daß die Aussage des „Wortes Gottes" nur lautet: Jesus lebt. Ganz abgesehen davon, wie man sachlich zu solchen Unterscheidungen steht, ergibt sich, wie mir

[1]) Vgl. die anregenden Ausführungen von E. Seeberg in der Sellinfestschrift, 1927, S. 127—137. „Pneumatische Exegese ist grundsätzlich auch bei den anderen großen Literaturwerken möglich." S. 136.

[2]) Wort Gottes und pneumatische Schriftauslegung. Ztschr. f. Theol. und Kirche 1927, S. 83—111.

scheint, eine Reihe von Fragen. Läßt sich der Inhalt der Schrift bis in die letzten Tiefen wirklich auf rein historischem Wege erheben? Fällt die Bejahung eines Inhalts noch unter den Begriff „Auslegung"? Droht nicht die pneumatische Auslegung zu einem Instrument der Negation zu werden, wenn sie zu dem rein neutralen Inhalt des Textes zwar nichts hinzutun, wohl aber mancherlei von ihm abziehen darf?

Tiefer wird die Aufgabe da erfaßt sein, wo man die Rollen so verteilt, daß der historische Exeget den Text seinem Wortlaut nach zu erklären, aus seinem Milieu heraus zu verstehen und nötigenfalls zu kritisieren hat, während der Theologe den aus seiner eigenen Zeit herausgenommenen Text in die Gegenwart transponiert und mit ihr konfrontiert. Hans Windisch,[1]) der diese Arbeitsteilung vertritt, hat uns zugleich in bedeutsamer Weise an dem Beispiel der Bergpredigt gezeigt, wie sich die Sache in der Praxis ausnimmt. Man wird seiner „Theologie der Bergpredigt" weithin zustimmen können. Bedenken habe ich einmal in terminologischer Hinsicht, sofern nur die historische Exegese als wissenschaftliche und nur die Gegenwartsexegese als theologische Angelegenheit bezeichnet wird. Terminologische Differenzen sind aber meist Stromschnellen, unter denen sich Klippen sachlicher Meinungsverschiedenheiten verbergen. Es wird in der Tat so sein, daß der Offenbarungscharakter der Schrift hier nicht voll zu seinem Rechte kommt. Wir sehen hier die Bibel vielleicht doch zu sehr als eine Art Roherz behandelt, aus dem im Hochofen moderner Theologie durch einen verwickelten Schmelz- und Umformungsprozeß die Gegenwartsreligion und -ethik gewonnen wird.

Wesentlich anders steht die Sache bei Karl Girgensohn, der an den hier verhandelten Fragen bekanntlich besonders stark beteiligt war.[2]) Er hat viele Angriffe auf sich gezogen

---

[1]) Der Sinn der Bergpredigt, 1929, besonders S. 113 ff.

[2]) K. Girgensohn, Die Grenzgebiete der systematischen Theologie, Greifswalder Reformgedanken zum theologischen Studium, 1922, S. 88 ff.; Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung, Allg. Ev.-Luth. Kirchen-

durch das Schlagwort „pneumatische Exegese". Diese Formulierung ist in der Tat nicht besonders glücklich. Die hinter ihr vermutete Arroganz ist aber wohl mehr durch In- als durch Exegese erschlossen. Es sollte lediglich der Glaubenscharakter der übergeschichtlichen Auslegung betont werden. Zuchtloser Glossolalie wollte Girgensohn nicht das Wort reden. Er gedachte im Gegenteil, die pneumatische Auslegung in voller Nüchternheit an die historische Forschung zu binden.[1]) Unklar bleibt jedoch die enzyklopädische Einordnung, und hinter diesem Schwanken verbergen sich vielleicht sachliche Unklarheiten. Vor allem ist die Zeitlosigkeit der pneumatischen Exegese und ihrer Ergebnisse zu beanstanden. Denn einen rein überzeitlichen Gehalt des göttlichen Wortes gibt es so wenig, wie es den Menschen an sich oder die Religion an sich gibt.

Das Bedeutsamste zu unserer Frage scheint mir in neuester Zeit H. E. Weber gesagt zu haben.[2]) Wenn ich ihn recht verstehe, will er der historisch-kritischen Forschung rückhaltlos ihr Recht geben, ohne aber ihren theologischen Charakter preiszugeben, und andrerseits anleiten, aus dem historisch gegebenen Text das Wort herauszuhören, in dem Gottes Offenbarung Gegenwart wird. Damit sind in der Tat die beiden Punkte scharf herausgehoben, auf die es ankommt. Es wird nun unsere Aufgabe sein, die Notwendigkeit einer zweistufigen Schriftauslegung von da aus systematisch zu begründen.

---

zeitung 1922, Sp. 626 ff., 642 ff., 658 ff., 674 ff.; Die geistesgeschichtliche Lage der Gegenwart und die religiöse Erziehung, 1924, S. 27 ff.; Die Inspiration der Heiligen Schrift (1925, auch Pastoralbl. LXVII, 3—5). Vgl. Grundriß der Dogmatik, 1924, S. 64 f., und schon das Buch Der Schriftbeweis der evangelischen Dogmatik einst und jetzt, 1914. Zustimmend W. Macholz, Pastoralblätter, 69. Jahrg., S. 705 ff.

[1]) Die Umkehrung bei Fascher, a. a. O. S. 27 beruht auf einem Mißverständnis.

[2]) „Eschatologie" und „Mystik" im Neuen Testament, 1930, S. 216 ff. Vgl. auch sein älteres Buch Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube. 2. Aufl. 1914.

7.

Was ist Offenbarung? Von dieser Frage ist auszugehen. Die Antwort lautet: Offenbarung ist die Selbstdarbietung Gottes zur Gemeinschaft. Wir verstehen unter Offenbarung also nicht die Mitteilung eines übernatürlichen Wissens. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß im Zusammenhang mit der Offenbarung auch ein Wissen um Gott und göttliche Dinge entsteht. Wo man aber in der Mitteilung solchen Wissens die Offenbarung und in der bloßen Weitergabe solchen Wissens nach Art sonstigen theoretischen Wissens Weitergabe der Offenbarung sieht, da liegt eine Trübung des genuin christlichen Verständnisses der Offenbarung vor.[1]) Das griechische ἀποκαλύπτειν entspricht bei LXX niemals ידע hiph., nur einmal נגד hiph. (Jos. 2, 20), in der Regel גלה, dessen Grundbedeutung „enthüllen" der Etymologie des griechischen Wortes durchaus parallel läuft. Die Offenbarung ist als Selbstdarbietung Gottes Akt, Tat, und zwar nach genuin evangelischem Verständnis geschichtlicher Akt, geschichtliche Tat. Dies näher in dem Sinne, daß Gott sich an einem bestimmten Punkt der Geschichte, in Jesus Christus, in einzigartiger, abschließender Weise zur Gemeinschaft darbietet. Nicht so, als ob dieser Punkt als punctum geometricum ohne Ausdehnung aus der sonstigen in Raum und Zeit sich abspielenden Geschichte herausfiele, sondern so, daß in diesem Punkt gerade die Linien der Geschichte zusammenlaufen, unter denen die der israelitisch-jüdischen Geschichte eine einzigartige Bedeutung hat. Endlich aber doch so, daß jeder, der mit Gott Gemeinschaft sucht, an diesen bestimmten Punkt der Geschichte, an Jesus Christus, gewiesen ist. Überall, wo man auch hier nur Symbol, Kanal, Einschlagstrichter der Offenbarung sehen will, diese selbst aber als überzeitlichen oder auch als zeitlich konkreten Akt direkt zwischen Gott und der Einzelpersönlichkeit sich vollziehen läßt, da liegt wiederum eine Trübung des genuin christlichen Verständnisses der Offenbarung, nun aber nach der subjektivistisch-mystischen

[1]) Gut herausgearbeitet von Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im N. T., S. 13 ff. Die positive Seite kommt aber dort zu kurz.

Seite vor.[1]) Beides will in gleicher Weise betont sein, daß die Offenbarung ein für allemal geschichtliche Tatsache ist und daß sie sich an jeden einzelnen wie an die gegebenen Gemeinschaftskreise, Familien, Völker, Kirchen, in der Konkretheit des Augenblicks, im Hier und Jetzt der Entscheidung wendet.

Wir stehen hier also vor der merkwürdigen Tatsache, daß ein in der Vergangenheit „einmal" ergangenes Wort volle „aktuelle" Bedeutung in der Gegenwart hat, sie von Fall zu Fall immer wieder gewinnt, wenn Gottes Geist es in die Herzen hineinspricht. Es handelt sich dabei um etwas völlig anderes als etwa die „Unsterblichkeit" eines großen Kunstwerks. Eher, wenngleich immer noch sehr mangelhaft, läßt sich das, worauf es ankommt, an menschlicher Gemeinschaft veranschaulichen. Das Wort, das Eheleute sich am Traualtar geben, behält für das ganze gemeinsame Leben Gegenwartsbedeutung. Unter Umständen kann Spannungen des ehelichen Lebens dadurch begegnet werden, daß man sich an das Wort hält, das der andere Teil gegeben hat und das er halten wird. Es macht sich zugleich als ständiger Anspruch geltend.[2]) Dieser Dienst, den das Wort tun kann, hängt dann ebensowohl daran, daß es einerseits ganz im Zusammenhang mit der einstigen, in ihrer Art vielleicht noch

---

[1]) Es bedarf kaum des Beweises, daß der dialektischen Theologie trotz ihres prononzierten Objektivismus — im einzelnen in mannigfach abgestufter Weise — diese Gefahr droht. Ich habe ihn zu geben versucht in meiner Schrift: Karl Barth und die Mystik, 1928. Man meint heute vielfach, dem besonderen Charakter der Offenbarung nur dann gerecht zu werden, wenn man das Reden Gottes und das menschliche Verstehen und Folgen gleichsetzt, ersteres von letzterem abhängig macht. Das ist aber nichts als ein unheilvolles, wirklich verhängnisvolles Mißverständnis. Welcher Mensch würde sich eine derartige Behandlung seines Wortes gefallen lassen? Luther hat die Sache völlig anders angesehen, Bornkamm a. a. O. S. 32: „Gottes Wort bleibt Gottes Wort, ob es Frucht bringt oder nicht. Sonst hätte der Mensch die Entschuldigung, er besitze Gottes Wort nicht, da er es innerlich nicht empfangen habe." Die Ausführungen Ed. Sprangers in der Volkelt-Festschrift, 1918, S. 363 f. über „potentielle Erlebbarkeit" und Objektivität der Existenz seien zur Klärung in Erinnerung gebracht.

[2]) Hinsichtlich der Gegenseitigkeit des Treuversprechens besteht natürlich keine volle Analogie.

unentwickelten aber doch einzigartigen Situation verstanden, andrerseits ganz in die konkrete Situation der Gegenwart hinein versetzt wird.

Ähnliches gilt nun auch vom Worte Gottes, und zwar auch von dem geschriebenen. Denn so dringend not es tut, immer wieder zu erinnern, daß der Begriff Wort Gottes zunächst nicht das heilige Buch, sondern das mündlich gepredigte Wort, ja, das in Christus tathaft ergangene Wort meint, so gewiß ist nun doch andererseits, daß das Wort Gottes uns in dem geschriebenen Wort grundlegend erreicht. Daraus ergibt sich diesem Wort gegenüber für den Theologen eine doppelte Aufgabe. Das Wort muß zunächst in Verbindung mit der konkreten Situation, in die hinein es ursprünglich ergangen ist, verstanden werden, und es muß andrerseits in die konkrete Situation des oder der heute Hörenden überführt werden. Das erstere ist die Aufgabe der geschichtlichen, das letztere diejenige der übergeschichtlichen Schriftauslegung. Übergeschichtlich ist die letztere also nicht in dem Sinne, daß sie einen schlechthin zeitlosen Gehalt festzustellen hätte, auch nicht in dem anderen, daß sie über das geschichtlich gegebene Wort als Rohstoff verfügte. Es steht nicht so, daß Gott sich bei uns gewissermaßen zu entschuldigen hätte, daß er uns seine Offenbarung „in unvollkommener geschichtlicher Gestalt" gegeben habe. Vielmehr gehört es zum Wesen der göttlichen Selbstmitteilung, daß sie Geschichte wird. Und zwar gilt das wiederum nicht bloß im Sinne der Paradoxie, der Verborgenheit Gottes, sondern ebensowohl auch im Sinne seiner Selbsterschließung. Jede andere Auslegung des johanneischen *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* ist unrichtig. Aller modernen — man ist versucht zu sagen: solipsistischen — Animosität gegen die „Historie" zum Trotz ist das doppelte festzuhalten, daß die göttliche Offenbarung ihren nächsten und an sich schon suffizienten Sinn hat gegenüber den Menschen, die ihre ursprünglichen Empfänger und Zeugen waren, und daß sie ebenso auch alle Nachgeborenen in einer ganz bestimmten, positiven und in diesem Sinne „historischen" Situation trifft. „Historisch"

ist also auch die übergeschichtliche Auslegung oder wird es doch sehr bald sein, nur in einem völlig anderen Sinne als die im engeren Sinn geschichtliche. Insofern sie auf diese folgt, könnte man sie, der ursprünglichen Bedeutung des Wortes Metaphysik sich erinnernd, als metahistorische Exegese bezeichnen.

Diese metahistorische Exegese findet sich bereits im Neuen Testament. Im weiteren Sinn gehören alle allegorisierenden Partien hierher. Die Allegorese ist zuletzt doch nicht bloß das wenig erfreuliche Kind einer bedenklichen Inspirationstheorie, sondern muß auch ihrer schöpferischen Kraft nach gewürdigt werden.[1]) Vor allem aber bekennt sich Paulus in Stellen wie Röm. 4,23f.; 15,4; 1. Kor. 10,11 grundsätzlich zur Zweistufigkeit der Schriftauffassung. Die für unseren Zusammenhang bedeutsamste Aussage ist die erste: *οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογίζεσθαι.* Einmal wird hier deutlich zwischen der nächsten geschichtlichen Bedeutung einer Schriftstelle und ihrer Gegenwartsbedeutung unterschieden — eine Unterscheidung, die sonst stillschweigend vorausgesetzt werden darf (vgl. auch das *προεγράφη* Röm. 15,4). Der geschichtlichen Bedeutung bleibt ihr volles Recht, und zwar auch ihr „theologisches" Recht, ihr Offenbarungswert. Zugleich aber wird die Aussage aus diesem nächsten geschichtlichen Zusammenhange herausgenommen und mit einer völlig anderen geschichtlichen Situation sinngemäß kombiniert. Sie ist Offenbarungsaussage nicht allein mit Abzweckung auf jene vergangene, sondern auch auf die gegenwärtige Situation. Dazu kommt ein anderes. Während die beiden letzten Stellen mit ihrer rein paränetischen Anwendung in die Richtung des Midrasch, der „Bibelstunde" weisen, steht die erste in einem Zusammenhange, dem man wohl nur gerecht wird, wenn man ihn als „systematisch-theologisch" bezeichnet. Es handelt sich um eine Frage christlicher Erkenntnis, die, gewiß letztlich mit praktischer Abzweckung, grundsätzlich gestellt und grundsätzlich

---

[1]) Auch an diesem Punkte drängt E. Seeberg über R. Seeberg hinaus.

beantwortet wird. Nun deckt sich zwar das Verhältnis des Paulus zu Abraham nicht ganz mit dem unsrigen zu der Offenbarung in Christus. Die zweistufige Exegese ergibt sich aber auch hier sinngemäß aus den von Paulus vertretenen Grundsätzen.

Das alles hat seine Wahrheit in sich selbst und bedarf keiner Sicherung durch allgemein wissenschaftliche Analogien. Nur um das Verständnis zu erleichtern, sei auf E. Sprangers[1]) Auffassung von der Kultur verwiesen. Die Kultur existiert nach diesem Gelehrten weder rein ideell, wie geltende Wahrheiten, etwa mathematische Sätze, noch rein physisch-psychisch wie der Bewußtseinsinhalt des einzelnen Subjekts. Es gehört vielmehr zu ihrem Wesen, durch die drei Formen der physischen, psychischen und ideellen Existenz zugleich hindurchzugreifen. Auf ihrem ideellen Gehalt beruht die Objektivität und Massivität der einzelnen Kulturgebilde, aber erst durch sein Eingehen in die reale Kausalität, durch das psychische Erlebtwerden vermag dieser ideelle Gehalt reale Wirkungen zu üben. „Wie sich die Wahrheit unterscheidet von einem historisch gegebenen Wissenschaftssystem, wie sich das Sittliche unterscheidet von einem nationalen Moralsystem und der Wert von einem konkreten Wertgebilde, so unterscheidet sich auch das rein Ideelle von einer zeitlich und räumlich bestimmten Kultur." Dieses Konkretwerden ist also, wenn man will, ein Herabsteigen von einem Gipfel, bedeutet aber ebensosehr einen Zuwachs an Wirkungskraft. So wird auch Gottes Offenbarung durch die „Kondeszendenz" Gottes[2]) erst wirksame Realität. Und wie sich die Kultur lebendig erhält durch Erziehung, d. h. durch die Einbildung der Kulturobjektivitäten in subjektive Erlebnisformen und Betätigungsweisen, so verbindet sich auch die göttliche Offenbarung, nachdem sie einmal Geschichte geworden, mit immer neuen konkreten Bewußtseinsinhalten.

---

[1]) Volkelt-Festschrift S. 362 ff.

[2]) Vgl. darüber H. Lauerer in der Ihmels-Festschrift, 1928, S. 258 bis 272.

Aus dem Gesagten ergibt sich zunächst, daß es nicht angeht, die geschichtliche und die übergeschichtliche Schriftauslegung einander gegenüberzustellen als „wissenschaftliche" und „theologische" Exegese. Beide sind vielmehr in gleicher Weise sowohl wissenschaftliche wie theologische Angelegenheit, Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie.

Daß auch die geschichtliche Schriftauslegung bereits theologischen Charakter trägt, richtiger vielleicht, daß sie ihn tragen sollte, ergibt sich ja ganz unmittelbar. Wenn die Offenbarung Gottes auch, ja gerade in ihrer geschichtlichen Ursprünglichkeit Offenbarung ist, so ist die Erhebung dieses ihres ursprünglichen Bestandes eine eminent theologische Angelegenheit. Die Theologie kann auf diese Arbeit ihrerseits nicht verzichten. Sie kann nicht etwa die Ergebnisse „der" Wissenschaft einfach übernehmen, um sie dann ihrerseits „theologisch" weiterzubearbeiten. Sie muß vielmehr hier selber zusehen. Befürworten wir damit eine besondere „theologische" Methode? Nein. Zunächst ist klar, daß alle wissenschaftlich diskutierbaren Behandlungsmöglichkeiten eine weite Strecke einfach zusammengehen, wenn nicht immer in den Ergebnissen, so doch grundsätzlich-methodisch. Der Theologe hat keine besondere griechische Grammatik (eher schon, aber aus sachlichen Gründen, sein besonderes Lexikon!) und keine besondere Zeitgeschichte. Er wird hier keinem Sachkundigen die Mitarbeit wehren, sondern überall zu lernen suchen, was zu lernen ist, aber andrerseits sich von niemand das Recht zur Mitarbeit deshalb schmälern lassen, weil er Theolog ist. Weiter ist klar, daß man die biblischen Schriften auch unter allgemein wissenschaftlichen, etwa sprach- oder literar- oder zeitgeschichtlichen Gesichtspunkten behandeln kann, ohne daß die Theologie dagegen etwas einzuwenden hätte. Im Gegenteil, der Theolog wird mit Freuden bei denen in die Schule gehen, die auf diesem weiten Gebiet besser orientiert sein sollten als er selber und wird alle von daher kommenden Anregungen, soweit sie wertvoll sind, auch für seine Sache verarbeiten. Wehren müßte er sich erst in dem Augenblick, wo von irgendeiner Seite diese allgemein

wissenschaftliche Behandlung mit einer relativierenden verwechselt und diese für die einzig angemessene und wissenschaftlich mögliche erklärt, d. h. verabsolutiert werden sollte. Ob die Betrachtung letztlich theologisch verläuft, darüber entscheidet nicht irgendeine Methode, auch nicht der Arbeitende selbst, sondern es wird über ihn entschieden. Wenn er so unter den Zwang dieser Schriften gerät, daß er den in ihnen laut werdenden Anspruch heraushört und in Rechnung stellt, so wird seine Auslegung theologisch, mag er auch kein zünftiger Theologe sein. Hat er dagegen für diesen Anspruch kein Organ oder lehnt er ihn ab, so ist seine Auslegung nicht theologisch, selbst wenn er Theologe von Beruf ist, zugleich aber an diesem Punkte nicht wissenschaftlich vollwertig. Sie braucht darum noch nicht wertlos zu sein, kann vielmehr in anderer Richtung hervorragend sachverständig sein, kann sogar unter Umständen sachgemäße Beobachtungen auch zur theologischen Exegese beisteuern, kann ein wichtiges, vielleicht kaum entbehrliches Korrektiv gegen die stets drohende Gefahr dogmatischer Befangenheit sein. Dies sogar, wenn sie selber tief in antitheologischem Dogmatismus steckt, besser freilich noch, wenn sie in voller Nüchternheit und Selbstlosigkeit geübt wird. Aber auch im ersteren Fall hört die Auslegung nicht auf, wissenschaftlich zu sein, im Gegenteil, sie wird es nun erst ganz. Denn wissenschaftlich arbeiten heißt keineswegs nur, der allgemeinen Beobachtung zugängliche Tatsachen feststellen und zu allgemeingültigen Ergebnissen zusammenordnen. Dieser positivistische Wissenschaftsbegriff ist heute überwunden.[1]) Zumal wer selbst wissenschaftlich arbeitet, wird von der Täuschung „allgemeingültiger“ Ergebnisse „der“ „objektiven“ Forschung

[1]) Warum Jelke a. a. O. S. 230 Girgensohn einen „ad hoc zurechtgemachten Wissenschaftsbegriff“ vorwirft, dann aber selber Gedanken vorträgt, die sich mit den entsprechenden Girgensohns eng berühren, ist mir nicht ganz klar geworden. Böhmer a. a. O. S. 279 f. spricht mit Recht von einer durch das ganze europäische Geistesleben gehenden großen Bewegung, für die er die Formel prägt: der Zusammenbruch des Positivismus und die Rehabilitierung des Irrationalen.

vielleicht gründlicher geheilt, als ihm lieb ist. Wissenschaftlich arbeiten heißt vielmehr, einen (man mag hinzusetzen: bedeutsamen!) Gegenstand unter möglichster Ausscheidung der Subjektivität als Fehlerquelle mit genügender Sachkunde unter Verwendung der besten erreichbaren Hilfsmittel und einwandfreier Methode bearbeiten. Die Grenze zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Arbeitsweise ist, wie jedermann wissen könnte, eine durchaus fließende. Eine Behandlung, die heute noch das Prädikat „wissenschaftlich" verdient, muß morgen unter Umständen schon als „unwissenschaftlich" bezeichnet werden. Eine theologische Geschichtsforschung, die ein einwandfreies wissenschaftliches Handwerkszeug einwandfrei handhabt, ist wissenschaftlich. Wir haben als Theologen nicht die mindeste Veranlassung, einer Arbeitsweise, die die Offenbarung Gottes leugnet oder sie in ihr nicht angemessene relativistische Kategorien zwängt, in aller Form zu bescheinigen, daß sie über die „wissenschaftliche" Methode verfüge, während wir „nur" als Theologen urteilen könnten. Wir sollten vielmehr durchaus den Mut haben, die theologische Arbeitsweise als die diesem Gegenstande zuletzt allein angemessene und darum als die hier eigentlich wissenschaftliche Methode zu bezeichnen. Oder seit wann ist der Farbenblinde für die Geschichte der Malerei oder der Unmusikalische für Musikwissenschaft der eigentlich Zuständige? Daß mit dem allen nicht Entgleisungen der theologischen Arbeitsweise, Engbrüstigkeit, dogmatische und konfessionelle Befangenheit gedeckt sind, braucht wohl nicht gesagt zu werden. Gesagt werden sollte vielmehr dies, daß gerade die Ehrfucht vor der göttlichen Offenbarung uns zwingt, sie zunächst einmal so vollständig, unbefangen und einwandfrei wie möglich in der konkreten Gestalt fest- und darzustellen, die sie unter den besonderen Bedingungen ihres geschichtlichen Ergehens erhalten hat. Dabei ist das meiste von dem bereits anwendbar, was man über „pneumatische Punkte" in der Schrift und die besondere Ausrüstung des Exegeten mit Recht gesagt hat. Es mag aber noch einmal ausdrücklich betont werden, daß das Ganze der Schrift geschichtlicher

Beurteilung untersteht, wie andrerseits das Ganze der Schrift Gegenwartsbedeutung gewinnt, wenn auch beides in abgestuftem Maße. Wie die paulinische Versöhnungslehre auch ihre geschichtliche Seite hat, so mögen zuletzt auch die Pläne für die Verteilung Kanaans den Christen über das rein Archäologische hinaus interessieren, wie man neuerdings von alttestamentlicher Seite nicht ohne Grund bemerkt hat.

Wenn wir also für die geschichtliche Exegese theologischen Charakter in Anspruch nehmen, so geschieht das nicht im Sinn einer besonderen Methode, sondern einfach im Sinne der Sachlichkeit, die das oberste Gesetz aller wissenschaftlichen Arbeit ist. Bei der übergeschichtlichen Auslegung handelt es sich aber nun allerdings um die Einführung einer anderen, völlig neuen Methode. Hier richten sich infolgedessen die Hauptbedenken nicht sowohl gegen den theologischen als gegen den wissenschaftlichen Charakter der Arbeit, wozu aber noch Bedenken rein innertheologischer Art hinzutreten können.

Schon das Nebeneinander zweier Methoden könnte Schwierigkeiten machen. Es gibt doch nur eine Wahrheit! Aber das Nebeneinander historischer und systematischer Fragestellung findet sich in allen Wissenschaften, soweit sie sowohl an der Geschichte ihres Gegenstandes wie an seiner Gegenwartsbedeutung interessiert sind, in der Philosophie[1]), in der Jurisprudenz, selbst in der Medizin und seit Gablers berühmt gewordener Altdorfer Antrittsvorlesung offenkundig auch in der Theologie. Wer sich also an jener Teilung stößt, der mache sich jedenfalls klar, daß er dann den ganzen enzyklopädischen Bau der Theologie umstoßen, diese auf ein früheres Stadium zurückwerfen muß.

Aber — ist Systematik und Pneuma dasselbe? Kann man den Heiligen Geist für die Methode in Anschlag bringen? Darf man beide überhaupt in einem Atemzug nennen? Es muß selbstverständlich dabei bleiben, daß nicht wir über den

[1]) Heinrich Rickert eröffnet soeben den XL. Band des Archivs für Geschichte der Philosophie, 1931, mit einem Aufsatz über Geschichte und System der Philosophie, S. 7—46. Vgl. auch das Vorwort Arthur Steins, ebenda S. 3.

Geist verfügen, sondern allein Gott. Nur tue man deshalb nicht so, als hätten wir einfach von Fall zu Fall auf des Geistes Wehen zu warten. Dann wären allein die Quäker konsequent! Die Kirche lebt mitsamt ihrer Theologie von der Überzeugung, daß der Geist fort und fort in ihr wirkt und sich seine Werkzeuge schafft. Systematische Theologie will die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens und der christlichen Sittlichkeit sein. Absichtlich wähle ich eine ganz unbestimmte Formulierung. Die nähere Bestimmung der Aufgabe kann hier völlig dahingestellt bleiben. Genug, daß die systematische Theologie irgendwie aus dem Glauben heraus reden will, und zwar zugleich mit dem Anspruch, Wissenschaft zu sein. Das bedeutet aber, sie muß das Walten des Geistes methodisch in Ansatz bringen oder sich selbst aufgeben. Wer systematische Theologie als Wissenschaft will, kann gegen eine überhistorische Schriftauslegung in dem angegebenen Sinne schwerlich allgemein wissenschaftliche, vielmehr höchstens noch innertheologische Bedenken erheben.

Wird nicht durch die Einführung eines „mehrfachen Schriftsinns" der Willkür Tür und Tor geöffnet? In der Tat — ein Faktor der Freiheit, der Beweglichkeit wird hier eingeführt oder richtiger anerkannt. Wer ihn jedoch ablehnt, mache sich klar, daß er damit jede systematische Theologie grundsätzlich ablehnt. Er muß konsequenterweise die Dogmatik mit der biblischen Theologie in dem Sinne gleichsetzen, wie etwa Melanchthon in der ersten Auflage seiner Loci im Gegensatz zur Scholastik „biblische Theologie" treiben wollte. Eine alt- und neutestamentliche Theologie in dem heutigen Sinn und eine davon unterschiedene Systematik darf es nicht geben. Daß damit die Gefahr der Willkür nicht sowohl beseitigt als verschleiert, vielleicht sogar verschärft wäre, deute ich nur an. Die wirkliche Geschichte ist eben zwar nicht in jeder Hinsicht unrekonstruierbar, wohl aber unwiederholbar. Selbst das Zeugnis Luthers, so gut er Paulus verstanden hat, war nicht eine einfache Repetition des paulinischen Evangeliums. Die offene Anerkennung dieses Tatbestandes schließt die

innerliche und eben deshalb um so festere Bindung an das Schriftwort nicht aus. „Die Bindung an das klassische Dokument ist weder mechanisch autoritär, noch willkürlich frei. Je tiefer die eigene Erfahrung geht, desto höher steigt die innere Autorität des Klassischen."[1]) Das gilt auch für das Verhältnis zur Bibel. Wenn die innere Bindung einmal gänzlich versagen sollte — der Glaube weiß, sie wird nicht versagen, aber gesetzt den Fall — so würde alle Versteifung der äußeren Schriftautorität den Bibelglauben nicht retten, sowenig wie Polizeigewalt einen Staat auf die Dauer erhält, hinter dem keine Staatsgesinnung mehr steht. Richtig ist, daß die Schrift dem Glauben auch über die persönliche Erfahrung hinaus Autorität ist und bleiben muß. Aber davon soll hier auch nichts abgezogen werden. Die übergeschichtliche Auslegung geht durch die Schule der nüchternen Wortexegese hindurch. Sie soll außerdem nicht vom Standpunkt eines zügellosen Individualismus aus, sondern in steter Fühlung mit der durch die Jahrhunderte reichenden Erfahrung der Kirche getrieben werden. Damit sind alle Sicherungen gegeben, die die Sache erfordert und zuläßt. Also das Bedenken der Willkür muß schweigen.

Allein man sagt, alles, was über die Feststellung des historischen Wortsinnes hinausgehe, sei nicht mehr interpretatio, sondern applicatio[2]). Diese Abgrenzung hat etwas sehr Einleuchtendes. Sie liegt jedoch etwa auf derselben Linie wie die Verwechselung des Katechismus oder der Predigt mit der Dogmatik. Jedermann weiß, daß die Grenzen hier tatsächlich zerfließen können. Aber in der Regel ist das ein Unglück. Grundsätzlich ist jedenfalls bei aller engen inneren Verknüpfung scharf zu unterscheiden[3]). Ebenso auch zwischen der praktischen Anwendung des Wortes als Gnadenmittel und der hier gemeinten Exegese. Nicht als Beweis oder

---

[1]) Vgl. Frick a. a. O. S. 23.

[2]) v. Dobschütz a. a. O. S. 17. 28; Behm a. a. O. S. 21.

[3]) Vgl. K. Barth, Dogmatik I, 1927, S. 1 ff. 18 ff. L. Ihmels, Die Aufgabe der Dogmatik im Lichte der Predigtaufgabe. Reinhold Seeberg-Festschrift 1929, S. 27—43.

Analogon im strengen Sinn, sondern lediglich als Illustration mag noch einmal eine philosophische Parallele herangezogen werden.[1]) Mit Recht sieht E. Spranger zwischen dem Ideellen, rein Objektiven und dem subjektiven Erleben die Kultur als ein Halbobjektives. Obwohl eng mit dem Erleben des Einzelnen verknüpft, greift sie doch durch ihren ideellen Gehalt über diese Sphäre weit hinaus und nimmt in ihren Gebilden eine relative Objektivität an. Sollte nicht auch im Religiösen ein solches Hinausgreifen über die Sphäre des Einzel- und Gattungslebens, womit es die applicatio zu tun hat, in der Richtung auf das „Ideelle" festzustellen sein, und sollte die Theologie diesem Umstande nicht Rechnung zu tragen haben? Tatsächlich trägt sie ihm schon dadurch Rechnung, daß sie, ohne der praktischen Anwendung des Schriftwortes Konkurrenz machen oder sie kopieren zu wollen, vielmehr um ihr in voller Freiheit zu dienen, die systematischen Disziplinen einschiebt. Auch die Systematik hat eine konkret-subjektive Seite, sofern sie das zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Kirchengemeinschaft erreichte Verständnis der göttlichen Offenbarung darstellt. Aber sie hat doch im Unterschied von der kirchlichen Verkündigung einen stärkeren Zug zum „Ideellen". Daß demnach die Alternative „historisch-kritische Exegese oder Bibelstunde" nicht überzeugend ist, darüber müßte sich, meine ich, eine Verständigung erzielen lassen.

Die Frage müßte dann vielmehr dahin gestellt werden, ob das, was wir meinen, nicht einfach mit der heute üblichen systematischen Theologie, mit Dogmatik und Ethik, denen man noch die Apologetik[2]) oder Gewißheitslehre voranstellen mag, zusammenfällt. Und diese Frage würde wieder auf die andere hinauskommen, ob die wissenschaftliche Selbstdarstellung des Christentums als Gegenwartsreligion ausschließlich in der Form des Systems zu geschehen hat. Diese

[1]) Daß die „gleichnishafte" Verwendung der Gedanken Sprangers hier eine andere ist als oben, braucht wohl nicht gesagt zu werden.

[2]) Die freilich auch mit der Apologie nicht zu identifizieren ist!

Frage ist aber unseres Erachtens zu verneinen. Sowohl in der wissenschaftlichen Schriftforschung wie in der praktischen Wortverkündigung ist man von der einseitigen Hochschätzung der Systematisierung mehr und mehr zurückgekommen. Neben der Alt- und Neutestamentlichen Theologie behält die fortlaufende Textauslegung, neben der synthetischen Predigt behält die analytische Predigt, die Bibelstunde ihre Bedeutung. Im Religionsunterricht hat der Katechismus die Biblische Geschichte, die Bibellektüre mit vollem Recht nicht verdrängt. Eher beobachten wir heute die entgegengesetzte, zuletzt freilich ebenso einseitige Tendenz. Schon die Symmetrie der theologischen Architektonik scheint hiernach eine Ergänzung der „systematischen" Theologie in der angedeuteten Richtung zu fordern. Die Entscheidung geben aber erheblich tiefer liegende prinzipielle Gründe. Die Vorliebe für das System in der Theologie ist im Grunde nichts als ein Rest jener lange verbreiteten Meinung, daß der Inhalt des Christentums durch rationales Denken ableitbar oder doch mit dem auf diesem Wege gewonnenen Wissen wesentlich gleichartig sei. Diese Vorstellung ist abzuweisen. Von da aus hat z. B. ein Theologe wie Julius Kaftan bewußt auf die Aufstellung eines Systems selbst in der Dogmatik verzichtet.[1]) Wir unsrerseits lehnen das System als Prinzip sachlich geordneten Nachdenkens nicht unbedingt ab. Wenn es nicht nur „christliche Wahrheiten", sondern „christliche Wahrheit" gibt, so muß es möglich sein, sie ihrer inneren Folgerichtigkeit nach zu entfalten. Aber das bedeutet nicht, daß das System die einzig berechtigte Form der wissenschaftlichen Selbstbesinnung des Christen wäre. Darüber ist ein Zweifel nicht möglich, daß die fruchtbarsten Anregungen vielfach in ganz unsystematischer Form ergangen sind, speziell in der Form „geistlicher" Schriftauslegung. Man denke an Luther! Hier ist der Kirche ein reiches Erbe verlorengegangen, das es mit den Mitteln der heutigen Zeit wiederzuerobern gilt. Wenn es wahr ist, daß die im Schriftwort uns er-

---

[1]) Dogmatik $^{3.4}$, 1901, S. 115 ff.

reichende Offenbarung Gottes für uns immer wieder Gegenwart wird, so muß es auch möglich sein, unmittelbar an diesem Worte, ganz unsystematisch, „systematische" Theologie zu treiben. Das wäre dann eben die übergeschichtliche Schriftauslegung, von der wir reden.

8.

Ist die Theologie nach Hollaz scientia eminens practica, so muß die übergeschichtliche Auslegung ihre Daseinsberechtigung vor allem praktisch erweisen. Das ist nun bereits mehrfach geschehen. An einzelnes ist oben schon erinnert worden. Hier mögen noch einige Ergänzungen Platz finden.

Girgensohn hat in den letzten Jahren seines Lebens regelmäßig ein biblisches Proseminar gehalten. Diese Übungen, in denen er mit seinen Hörern eine neutestamentliche, gelegentlich auch eine alttestamentliche Schrift unter Voraussetzung der philologisch-historischen Exegese, aber ganz im Sinn seiner „pneumatischen" Auslegung durchsprach, haben einen ungewöhnlich tiefen Einfluß hinterlassen. Man hat immer wieder den Eindruck gehabt, daß hier den Studenten ein wirklicher Dienst geschah und eine Lücke im akademischen Betrieb der Theologie ausgefüllt wurde.

Von der Römerbriefvorlesung Karl Heims existiert eine unter Billigung aber ohne Verantwortlichkeit des Vortragenden vervielfältigte Nachschrift[1]). Hier ist die Zweistufigkeit der Exegese vollständig durchgeführt. Der betreffende Textabschnitt wird zunächst streng philologisch und zeitgeschichtlich erklärt. Dann nimmt die Auslegung „Abstand"[2]). Die großen Grundgedanken des Textes treten heraus. Sie werden inmitten des Stimmengewirrs der Gegenwart dem Hörer in ihrer biblischen Konkretheit, aber nun doch eben in ihrer Gegenwartsbedeutung nahegebracht. Manchmal geht der Ausleger auch geradezu von Strömungen, Spannungen, Nöten

---

[1]) Ich verdanke die Bekanntschaft mit ihr Adolf Köberle.

[2]) Daß damit etwa das Gegenteil von dem früher erörterten par distance-Lesen des Textes gemeint ist, wird dem Leser klar sein.

oder auch positiven Ansätzen der Gegenwart aus. Dies Material wird so lange kritisch hin und her gewendet, bis volle Bereitschaft zur Aufnahme des biblischen Sachverhaltes besteht, so daß der Text nun gewissermaßen als Ergebnis herausspringt. Dabei werden naheliegende Anstöße aufgedeckt, auf ihren Ursprung hin untersucht und nach Möglichkeit beseitigt. Der Text wird nach Inhalt und Form in die Gegenwart übertragen, er wird aktualisiert. Das alles, wie sich von selbst versteht, mit voller wissenschaftlicher Beherrschung der Fragen, immer aber so, daß das letzte Anliegen doch kein bloß wissenschaftliches, sondern ein religiöses ist. Die Erfahrung der Jahrhunderte kommt, von entbehrlichem oder gar hinderlichem Ballast befreit, zu Worte. Ebenso aber auch eine reiche persönliche Erfahrung. Der Geist weht, wo er will. Aber wir meinen, soweit menschlicher Dienst ihm innerhalb des akademischen Lehrbetriebs Bahn machen kann, sei es hier geschehen.

Vielleicht darf der Verfasser in aller Bescheidenheit, ohne sich mit den Meistern vergleichen zu wollen, auch von seinen eigenen Versuchen ein Wort sagen. Einige neutestamentliche Bücher, vor allem den Römerbrief und das Johannesevangelium, etwas weitmaschiger auch den ersten Korintherbrief, habe ich in der Vorlesung ebenfalls wiederholt zweistufig behandelt. Dabei habe ich stets feststellen zu können geglaubt, daß gerade das Anliegen, aus dem Text das Wort Gottes für die Gegenwart herauszuhören, in manchen Hörern eine verwandte Saite zum Klingen brachte. Derartiges ist mir wiederholt versichert worden. In einem Kreise von Kandidaten der Theologie durfte ich Aussprachen über ausgewählte biblische Texte leiten, die sich in der gleichen Richtung bewegten. Die zeitgeschichtliche Erklärung wurde nicht vernachlässigt, aber immer nur als Ausgangspunkt betrachtet. Oft mündete das Ganze in Richtlinien für die praktische Verwendung aus. Aber auch darin wurde nicht der eigentliche Zweck gesehen, sondern vielmehr darin, zu dem Text ein persönliches Verhältnis zu gewinnen, und zwar nicht unter speziell seelsorgerlichen, sondern allgemeineren

Gegenwartsgesichtspunkten. Über die innere Frucht der Arbeit habe ich selbstverständlich kein Urteil. Sagen darf ich, daß die Aussprache fast immer sehr lebhaft war (was freilich auch mit der besonderen Zusammensetzung des Kreises zusammenhing) und daß sie manchmal an letzte Tiefen rührte. Ob beides in gleichem Maße der Fall gewesen wäre, wenn wir irgendein dogmatisches Lehrstück zur Besprechung gestellt oder von vornherein das Absehen auf „praktische Auslegung" gerichtet hätten, ist mir fraglich.

Wie stark man die Zweistufigkeit äußerlich hervortreten läßt, ist schließlich eine technische Frage. Wenn das Empfinden für methodische Sauberkeit, für die Zweiheit der historischen und systematischen Funktion einmal geweckt ist, darf man den Versuch wagen, beides ineinander zu verweben. Bei den johanneischen Abschiedsreden z. B. habe ich teils aus Zeitersparnisgründen, teils aber auch, um den Schmelz nicht zu zerstören, der hier unauflöslich mit der vorausgesetzten geschichtlichen Situation zusammenhängt, diesen Weg eingeschlagen.

An der methodischen Sonderung der historischen und der systematischen Funktion wird dadurch nichts geändert. Es ist gewiß richtig, daß auch die im eigentlichen Sinn historische Forschung erst dadurch ihren vollen Ernst und ihre letzte Tiefe erhält, daß der Forscher an der Sache, die gemeint ist, beteiligt, also irgendwie auch „Systematiker" ist, wie umgekehrt der Systematiker als solcher seine Arbeit nur tun kann, indem er sich fortwährend über den Ursprung und Stand der Probleme historisch Rechenschaft gibt. Von da aus scheint sich ein Weg zu einer restlosen Wiedervereinigung der geschichtlichen und übergeschichtlichen Auslegung aufzutun. Man könnte dann in der Befürwortung der „Zweistufigkeit" gar einen Rest der oben abgewiesenen Systematisierungslust finden. Träfe nicht die Vorstellung, daß zuerst die eine „Stufe" und dann die andere „absolviert" werden müsse, wirklich stark an der Sache vorbei? Wir lassen uns dadurch gern erinnern, die Trennung nicht zu überspannen und den bildhaften Ausdruck nicht gar zu

wichtig zu nehmen. Das darf uns aber nicht hindern, methodisch klare Verhältnisse zu schaffen. Der Historiker bleibt Historiker, auch wenn er sich „systematisch" befruchten läßt, und der Systematiker bleibt Systematiker, auch wenn er sich fortwährend an der Geschichte orientiert. Das Ziel kann nicht die Identifikation, sondern nur die Personalunion beider sein.

Daß die Zweistufigkeit in dem damit umschriebenen Sinne sachlich unentbehrlich und fruchtbar ist, möchte ich an einigen biblischen Begriffen noch zu zeigen versuchen. Hinsichtlich der Eschatologie im Neuen Testament sind wir in den letzten Jahrzehnten außerordentlich hellhörig geworden. Wir wissen heute, daß es sich bei ihr nicht um ein Schlußkapitel de novissimis, sondern um die eigentliche Triebkraft des Urchristentums handelt. Die geschichtliche Auslegung nun wird zwar gelegentlich auch vor einer Überspannung dieser Erkenntnis zu warnen haben, im ganzen aber doch den Tatbestand in voller, ungeminderter Schroffheit herausarbeiten müssen, und zwar einschließlich aller Konsequenzen. Wem dafür einmal der Blick geöffnet ist, dem zerfließt die Möglichkeit einer direkten Übernahme des Urchristentums unter den Händen. Die geschichtliche Situation des Urchristentums ist in ihrer Konkretheit tatsächlich unwiederholbar. Denn auch wer heute in der täglichen Erwartung des Jüngsten Tages lebt — ein Standpunkt, der zwar von Unnüchternheit, aber auch von großem Glaubensernst zeugen kann —, wiederholt tatsächlich nicht die urchristliche Situation, deren Eigenart eben darin besteht, daß die Erwartung sich an die geschichtlich nahe Person Jesu, an die jüngst vergangenen Ereignisse des Todes und der Auferstehung Christi heftet. Aus dieser Sachlage können sich die schwersten Spannungen und Nöte ergeben. Sind wir noch Christen? — Hier hilft die übergeschichtliche Auslegung. Sie lehrt das Ausbleiben der Parusie als eine göttliche Korrektur verstehen, die wir zu respektieren haben. Sie zeigt, wie der Parusiegedanke im Blick auf das Ende des Einzellebens, aber vor allem auch als Abschluß der menschlichen Geschichte seinen guten Sinn und, da die Ewig-

keit die Zeit dauernd umfaßt, auch seine Aktualität behält — zumal bei der Ungewißheit von Zeit und Stunde, wie es seit der abschließenden Offenbarung Gottes immer „letzte" Zeit ist. Und wenn dies alles auch die Dogmatik leisten könnte, so lehrt nun die übergeschichtliche Auslegung die eschatologischen Texte in all ihrem Ernst und all ihrer Freude als Wort Gottes an uns verstehen. Man denke einmal an die Johannesapokalypse. Die „kirchen- oder reichsgeschichtliche" Auffassung dieses geheimnisvollen Buches ist im Sinne der historischen Exegese genau so unmöglich wie die „endgeschichtliche". Es bleibt nur die „zeitgeschichtliche" oder eventuell die „traditionsgeschichtliche". Dennoch darf uns Heutigen auch dies letzte Buch der Bibel nicht verlorengehen. Die Kirche bedarf seiner in den schweren Erschütterungen, durch die sie heute geht, und den vielleicht noch schwereren der Zukunft. Aber in übergeschichtlicher Auslegung!

Oder ein völlig anderes Beispiel, die Paulinischen Aussagen über das Gesetz. Sie beziehen sich historisch verstanden auf nichts anderes als die Thora, wie sie im Spätjudentum angesehen wurde. Insofern sind sie für uns erledigt. Einzelne Gegenargumente aus der Judenmission oder dem Kampf mit den Sabbatariern geben für eine direkte Anwendung eine gar zu bescheidene und nicht einmal einwandfreie Basis ab. Allein wir dürfen die Texte übergeschichtlich auslegen. Und hier kommt uns nun Paulus selbst zu Hilfe, indem er den Begriff νόμος vieldeutig und vielsagend hin- und herwendet. Sagen wir einmal statt „Gesetz" „Leistungsordnung" oder „Moral" oder „ethische Kultur" oder „Idealismus". Wie lebendig, wie aktuell wird nun der Galater- oder Römerbrief! Merkwürdig, wie die Zweischneidigkeit des menschlichen „Eiferns" sich im Grunde gleich bleibt. Die antikatholische Deutung Luthers ist selbst schon übergeschichtliche Auslegung. Sie läßt sich aber für die Gegenwart noch erheblich ergänzen.

Noch ein letztes Beispiel. Der biblische Dämonenglaube! Wer hier an direkte Übernahme der biblischen Weltanschauung denkt, dem ist anzuraten, daß er sich das Hierhergehörige

einmal in seiner ganzen alltäglichen Konkretheit vergegenwärtige.[1]) Wer weckt heute, wenn er nachts Wasser trinken möchte, einen Mitschlafenden oder klappt mit dem Krugdeckel, um einen angreifenden Dämon abzuwehren? Wer gießt bei der Morgentoilette aus einem unbeschädigten Krug Wasser über die Fingerspitzen in ein schadhaftes Gefäß, damit die Dämonen nicht etwa in das Reinigungswasser springen, sondern in dem abtropfenden Wasser gefangen werden? Das ist aber der zeitgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums. Richtig ist, daß die Bibel diese abergläubische Furcht nicht befördert, sondern sie überwinden lehrt. Gerade, wer das Neue Testament zeitgeschichtlich versteht, darf sich darüber wundern, daß in ihm von diesen Dingen doch verhältnismäßig selten die Rede ist und dann meistens in einer Weise, die sich von der sonst üblichen unterscheidet.[2]) Immerhin läßt sich die neutestamentliche Gedankenwelt, historisch angesehen, von diesem Hintergrund nicht einfach ablösen, sondern er hat sie in seiner Weise mitbestimmt und macht sie uns geschichtlich erst voll lebendig. Die geschichtliche Auslegung darf solche Züge daher nicht unterschlagen, sondern hat sie wahrheitsgemäß herauszuarbeiten. Andererseits haben viele Christen mit Recht das Empfinden gehabt, daß die Aufklärung sich die Sache zu leicht macht, wenn sie die Dämonen- und Teufelvorstellung lediglich „historisch" bewertet, d. h. einfach negiert. Damit wird der biblischen Frömmigkeit ein Teil ihres Ernstes genommen und die Erlösungstat Gottes in Christus entleert. Die übergeschichtliche Auslegung lehrt die Dämonologie der Bibel verstehen als den historischen Ausdruck des tiefen und für das Christentum unentbehrlichen Gedankens, daß mit dem Sein der Welt und des Menschen ein Gott widerstrebender Wille aufs engste

---

[1]) Gute Gelegenheit gibt Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch Exkurs 21 (IV, 1928, S. 501—535). Vgl. auch G. M. Löwen, Ein Tag aus dem Leben eines gesetzestreuen Juden, 1911.

[2]) Man vergleiche etwa mit den evangelischen Berichten von Dämonenaustreibungen den Bericht des Josephus Antiqu. 8, 45 ff., vergesse aber dabei auch Mark. 5, 1 ff. nicht.

verknüpft ist, eine bitter ernste gottfeindliche Realität, der der Mensch nicht gewachsen ist. Sie schärft an der Hand der Texte den Blick für die ganze Schwere des Kampfes, gibt aber zugleich die freudige Zuversicht, daß der Sieg erkämpft ist und daß die Herrschaft Gottes kommt.[1])

Die Beispiele ließen sich häufen. Ich breche ab. Soviel ist, hoffe ich, deutlich geworden, daß die übergeschichtliche Auslegung neben der ebenso unentbehrlichen geschichtlichen eine Notwendigkeit ist. Zugleich aber wohl auch das andere, daß sie an den, der sie üben soll, hohe Anforderungen stellt. Er muß nicht nur die biblischen Wissenschaften im engeren Sinn einschließlich der Zeitgeschichte beherrschen, sondern auch systematisch geschult sein, er muß die Fragen, die das geistige Leben seiner Zeit bewegen, kennen, vor allem aber in der Glaubenserfahrung der Kirche wurzeln und in der Schule des Geistes gelernt haben, der Stimme Gottes zu lauschen. Fast zuviel für einen Menschen in einer Zeit, die auf allen Gebieten ungeheure Stoffmassen zu bewältigen hat! Aber freilich in einer Zeit, die eben aus zersplitterndem Spezialistentum den Weg zurückfindet zum Ringen um das Ganze und zur Gesamtschau, doch ein besonders großes und lockendes Ziel!

* * *

Das Zentralproblem der biblischen Hermeneutik liegt nicht da, wo man es bis in die neueste Zeit hinein vielfach gesucht hat, in der Frage des Verstehens überhaupt.[2]) Auf die biblischen Texte angewandt ist diese Frage, wenn sie im Sinn des historischen Verständnisses gemeint ist, doch zuletzt nur Vorfrage. Das theologische Problem lautet: wie kann das Menschenwort einer längst vergangenen Zeit als Wort

---

[1]) Ich kann es mir nicht versagen, hier auf den schönen Abschnitt über das Christentum in Rudolf Euckens Lebensanschauungen der großen Denker hinzuweisen.

[2]) Auch die schöne Hermeneutik des dänischen Theologen F. Torm, 1930 in deutscher Übersetzung erschienen, beschränkt sich, soviel ich sehe, wesentlich auf die hierhergehörigen Fragen.

Gottes an die Gegenwart verstanden werden? Mag die Dogmatik dies Problem grundsätzlich, die Hermeneutik es theoretisch-technisch bearbeiten, die praktische Lösung auf dem Boden der Wissenschaft hat die übergeschichtliche Auslegung zu geben.

Die letzte Möglichkeit einer solchen und ihre letzte Einheit mit der geschichtlichen Auslegung liegt darin, daß es derselbe Gott ist, der einst zur Gemeinschaft sich darbot und heute sich darbietet, und daß es bei allem Wechsel der geschichtlichen Situation dasselbe zu Gott hin geschaffene und in Sünden verlorene Menschenherz ist, das nach ihm schreit.

Dennoch geht es hier durch manche Not hindurch. Diese Not kann und soll uns nicht mit einem Mal abgenommen werden. Sie soll sich auswirken als ein heilsamer Reiz, um das Wort Gottes zu ringen.

„‚Eyns ist von notten'. Nemlich das Maria tzu Christus fussen sitze und hore seyn wort teglich, das ist das beste teyl, das zurwelen ist, und nymer weg genommen wirt. Es ist eyn ewig wort, das ander mus alles vergehen, wie viel es auch der Martha zuschaffen gibt. Datzu helff uns gott. Amen."[1])

---

[1]) Luther, W. A. 12, 37 (1523).

Oepke
Geschichtliche und übergeschichtliche schriftauslegung 1022856

MAY 4 '38	Boyce 5-18-38	MAY 20 '38
MAY 2[illegible]	Boyce 6-7-33 10-30-35	OCT 31 '35
[illegible]	R M Grant	
[illegible]	Prof. Vööbus	
	W R Roehrs	[illegible]
[illegible]	J C Bölter	[illegible]
OCT [illegible]	Reinke	